

La corporalidad en el sufrimiento radical

NATHAN D. LINCE

ORCID: 0009-0004-4959-0758

DOI: 10.62860/AP.02.09

1. Introducción

1.1 Una pequeña parte de un todo: la situación inicial de este artículo y su importancia

Este trabajo es la primera parte de una tríada. El conjunto, un trabajo no publicado, trata de responder a la pregunta de si es posible sostener o encontrar un sentido vital a pesar del sufrimiento. Para ello, es necesario, primero, conocer aquello de lo que estamos hablando. Así, antes de buscar el sentido, conviene hablar propiamente del sufrimiento radical, para buscar en él espacios en los que todavía pueda haberle un sentido a los proyectos vitales que están en jaque tras vivencias de tales dimensiones. Este hablar del sufrimiento radical se dividió, en aquel trabajo, en tres partes: cuerpo, intersubjetividad y espiritualidad, intentando esbozar un cuadro descriptivo de lo que implica el sufrimiento radical desde estas tres perspectivas o focos de atención.

En concreto, esta primera parte acerca del cuerpo me parece, vista ya con mucha distancia temporal, la más completa o exenta de ser cambiada sustancialmente en lo que en ella se dice. Esto no quiere decir que esté perfecta. El tiempo me ha permitido aumentar mis lecturas y matizar, gracias a ellas,

muchas tesis que aquí se exponen o, si no matizarlas, conseguir para ellas mayor respaldo testimonial o filosófico. Sin embargo, en las otras dos partes mencionadas, sí aparecían ideas que deben ser revisadas y reformuladas, por lo que, a día de hoy, no me siento tan cómodo sosteniéndolas sin someterlas, todavía, a la necesaria corrección. Así las cosas, este ha sido, entre todos, el fragmento escogido.

Por otro lado, la reflexión en torno al cuerpo en situaciones de violencia me resulta especialmente interesante. No sólo en él se imprime un daño superficial, visible y tratable. En él se puede ejercer un daño permanente, inolvidable e imborrable, aunque llegue a ser invisible (y en muchos casos no lo es nunca más). A través de él se quiere acceder al alma. Corromperla. Destrozarla. El cuerpo es una frontera. Resguarda una interioridad. Permanece expuesto como recuerdo constante de que somos siempre vulnerables; de que debemos ser cuidados, pero también podemos ser heridos. Para sufrimientos con los que aquí se dialoga, ignorar la implicación corporal es ignorar una parte fundamental de lo que significa el trauma y de lo que debe ser la reparación y sanación. El mismo cuerpo exige el enfrentamiento, como veremos en algún caso. Pide, con sus gritos, una cura. La piel recuerda y revive. Merece, pues, ser tenida en cuenta. De ahí la trascendencia de la reflexión que sigue: no por su calidad, casi seguro cuestionable, sino por el asunto en el que se centra. El intento ha tratado de estar, en la medida de mis posibilidades, a la altura del tema en el que se sitúa.

Antes de entrar en materia, he considerado conveniente introducir algunas aclaraciones terminológicas, de forma que el hipotético lector pueda ubicarse y entenderse con el que escribe, estando ambos en el mismo plano, al menos, semántico.

1.2 Aclaraciones terminológicas: ¿qué entendemos por sufrimiento radical?

1.2.1 Sufrimiento y sinsentido

En un primerísimo paso debemos hacer una importante distinción entre el sufrimiento y aquello que lo produce, pues suele ser confundido o, al menos, no suele ser tenida en cuenta esta diferencia. La causa del sufrimiento, que bien puede llegar a ser hasta el mismo dolor sentido no es, todavía, sufrimiento, pues pertenece al ámbito de la sensación y de la pasividad en sentido amplio. El sufrimiento en cuanto tal aparece cuando el dolor experimentado o, en general, el suceso vivido es reconocido como Mal y, precisamente por ello, se lo sufre. Por tanto, en el sufrimiento hay un primer posicionamiento del sujeto (que escapa, pues, de lo solamente pasivo y acaricia el terreno de la *espontaneidad*), consciente o no, con respecto a lo que acontece en su vida en un momento determinado de esta. En este grado primero, el sufrimiento tiene pleno sentido, pues supone el reconocimiento

del Mal en un acto que le afecta directa o indirectamente¹; tal reconocimiento implica ya un compromiso ético con el Bien a partir del cual se sufre ante su contrario, siendo ese sufrir un aborrecimiento absoluto del Mal.

Teniendo esto en cuenta, aquello a lo que se le negará sentido a lo largo de este ensayo será al Mal y no al sufrimiento mismo en este nivel fundamental. Ahora bien, el lector verá cómo en ocasiones insinúo el sinsentido del sufrimiento. Esta carencia de sentido es afirmada en otro plano distinto. Ningún acontecimiento que pueda ser vivido como sufrimiento es portador de sentido ni lo da, por sí mismo, a una vida potencialmente significativa. El sufrimiento (que tiene, pues, sentido como respuesta ética primigenia), tampoco constituye fuente de sentido dentro de una biografía, siendo, en realidad y por desgracia, la pieza que pone en jaque todo un proyecto vital que ha de ser salvado tras éste y a pesar suyo. Será siempre una pieza hecha forzosamente a desmedida de todas las demás que conforman el puzzle de una vida concreta y, tanto por la disonancia que supone en relación al conjunto como por el abismo al que puede peligrosamente conducir, es el sufrimiento, en este segundo paso, junto a aquello que lo produce, un hecho que no alberga ni sentido ni posible justificación, ni siquiera histórica. Ruego a mi interlocutor que tenga en cuenta estas aclaraciones iniciales y las recuerde durante todo el recorrido.

1.2.2 ¿Radical?

El sufrimiento puede ser radical en una amplia variedad de casos. Abarcarlos aquí todos es imposible. Para acotar el trabajo se tendrán solo en cuenta testimonios que encajan con un determinado tipo de vivencias cuyas características generales serán descritas aquí y detalladas punto por punto en las páginas siguientes. Contemplo, pues, que el sufrimiento ante la muerte prematura de un hijo o ante un dolor insoportable fruto de una enfermedad puede llegar a ser extremo o radical, pero mis consideraciones van a versar sobre aquellas experiencias en las que el individuo que sufre lo hace desde el lugar de víctima y que, en consecuencia, implican uno o más verdugos.

Parto de una concepción antropológica concreta que puede ser bien resumida del modo siguiente: el ser humano es, al mismo tiempo, un ente físico, social y espiritual en el que estas tres ramas fundamentales de su ser encuentran centro o punto de contacto en su alma o, para no comprometerme excesivamente con un término tan ligado a determinadas perspectivas antropológicas, su intimidad. El sufrimiento del que voy a hablar aquí es, en muchos casos, adjetivado como “límite”. No difiero de dicha denominación en lo esencial, pero, a la hora de realizar este ensayo, me pareció que el término podía ser sustituido por otro que ilustrase más gráficamente qué es aquello

1 Si se sufre, por ejemplo, a través del dolor de un ser querido.

que tenemos frente a nosotros. “Radical” fue, con esta intención, el adjetivo escogido. El sufrimiento radical es tal porque, envenenando todas o alguna de las tres ramas (física, social y espiritual) que constituyen a una persona, amenazan a esta intimidad unificadora, eso sí, sin tocarla necesariamente. En otras palabras, dicho sufrimiento apunta a la raíz personal de un individuo y obliga a este a ejercer una resistencia para salvar su intimidad, siendo que, en la vida cotidiana, la inercia no lleva a la corrupción y el Mal es, en general, un cambio de dirección consciente; en cambio, en estos “estados de excepción”, es el Bien el que ha de ser escogido en un contexto en el que la caída espiritual constituye un peligro que se coloca frente a la persona y la invita a él muy persuasivamente.

El jaque a la intimidad es llevado a cabo, en los testimonios elegidos para la redacción de este texto, desde el envenenamiento de las tres ramas ya mencionadas y, por tanto, se puede hablar del sufrimiento en un sentido físico, intersubjetivo y espiritual. Así pues, en este artículo se desarrollarán las ideas centradas en el primero de ellos: el cuerpo.

2. Corporalidad y sufrimiento

2.1 La situación cotidiana: habitar el mundo desde la confianza ciega

El cuerpo humano parece ocupar, en efecto, un *dominio fronterizo* entre distintas regiones del ser: es realidad física y realidad que siente; es un tipo empírico de cosa que no presenta propiedades distintivas, pero es a la vez todo orgánico, e incluso instrumental al servicio del yo que lo anima y mueve. *Tal ubicación peculiar en el orden del ser, el «“encajonamiento” del cuerpo entre el mundo material y la esfera subjetiva» (H 161), coincide con el saber previo, práctico, que de él tenemos en la vida cotidiana, y es por ello un punto de partida adecuado para su análisis fenomenológico*².

El cuerpo que *tenemos* (y que no simplemente *somos*) nos abre a la alteridad. Se nos manifiesta como una “pseudo-alteridad”, a saber, como una entidad con la que no nos identificamos absolutamente, pero de la que tampoco nos diferenciamos lo suficiente como para poder considerarla parte de *lo otro* o de lo perteneciente a la esfera del *no-yo*. Este no-ser el cuerpo y en cambio, poseerlo, tiñe la experiencia de habitar en el mundo a través de él de una seguridad que creemos debidamente fundamentada. En otras palabras, como yo no me agoto en aquello que está en la primera línea de batalla, puedo enfrentarla con la certeza de que lo más íntimo de mi persona (con la que sí me identifico) no será vulnerado bajo ningún concepto. Es más,

2 Serrano de Haro, Agustín, *Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo*, ed. Complutense, Madrid, 1997, p. 185. Cursivas mías.

sé que cualquier acercamiento a esa frontera pasará por mi *decisión* y nada la traspasará si yo *no quiero* que así sea.

Pero ese conocimiento pre-reflexivo que nos permite sentir el mundo como un lugar habitable no es más que confianza ciega. La conciencia de nuestra irremediable insuficiencia y vulnerabilidad nos convierte necesariamente en seres dependientes del cuidado de los otros, pero no solo de su cuidado, sino de su bondad, a saber, que debemos, si queremos vivir de una manera sana y no paranoide, confiar en que los otros con los que convivo y me cruzo tienen buenas intenciones, así sean desconocidos; y, paralelamente, sé que cualquiera esperará lo mismo de mí.

Esta confianza anima la gran mayoría de nuestros pasos, principalmente los más cotidianos. Confío en que los conductores que me ven cruzando la calle no van a arrollarme, en que el maquinista del tren que tomo no va a estrellarlo o descarrilarlo, en que el camarero que sirve la comida en el restaurante no la ha envenenado o adulterado de cualquier forma que me pudiera ser perjudicial... Vivir en el mundo al modo humano, es decir, en sociedad, es confiar constantemente. Podría decirse esto desde esquemas de pensamiento varios. Por ejemplo, que tenemos fe en que el mundo me va a permitir desarrollar mi proyecto vital sin dañarme gravemente o que, como centro de la creación que soy, el mundo está diseñado para mi especie y para mí mismo. Pero, para no comprometernos en exceso con ningún sistema, lo sintetizaremos simplemente diciendo que, en situaciones normales, habitamos el mundo pensándolo como un espacio habitable. Incluso desde las antropologías más pesimistas, como la de Thomas Hobbes y, hasta cierto punto, la de Jean-Jacques Rousseau, se mantiene la posibilidad de la convivencia sin guerra echando mano de la figura del Leviatán o del contrato social. Ante el peligro, que siempre está al acecho, nos concebimos siempre con herramientas para atajarlo, tanto individual como colectivamente.

Por otro lado, ninguna filosofía que se precie ha olvidado introducir *la muerte* en sus reflexiones, ya sea para defender la posibilidad de la inmortalidad del alma o para aceptarla como destino final y apuntar a modelos más vitalistas, como el nietzscheano.

Sin embargo, el olvido o el desprecio del cuerpo en muchas líneas de pensamiento canónicas ha hecho que caiga en el olvido, en ocasiones, la amenaza del *daño*. El dolor físico, si bien no se ha dejado de mencionar, ha sido concebido, por pertenecer a la esfera de lo sensible, como un asunto menor y hasta biológicamente necesario o explicable, a saber, por la enfermedad de la que tenemos que tener experiencia a lo largo de la vida, o, incluso, como castigo, ya sea divino o de humano a humano. El dolor experimentado a través del cuerpo ha sido considerado un efecto cuya causa podemos hallar y, como animales racionales con ansia de porqués, ha sido, por tanto, entendido como algo que, *a priori*, no nos quita demasiado el sueño. Como tiene, o creemos que ha de tener una causa evidente, ello aumenta nuestra confianza en que no lo padeceremos si no encontramos motivos para ello. En

consecuencia, si no lo deseamos, nadie puede herirnos simplemente porque su voluntad así lo determine. Esta confianza cotidiana, que nos permite vivir, se quiebra en las vivencias de sufrimiento radical, que rompen con el ya descrito esquema pre-reflexivo según el cual caminamos por el mundo como seres corporales. Veamos cómo.

2.2 La situación insólita: la desconfianza ciega impuesta por el sufrimiento radical

2.2.1 El efecto de los golpes: de la incertidumbre como advertencia a la incertidumbre como única certeza

Sin embargo, estoy seguro de que ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente *confianza en el mundo*. En la confianza en el mundo intervienen varios supuestos: la fe irracional en el férreo principio de causalidad, injustificable desde un punto de vista lógico, por ejemplo, o la convicción, igualmente ciega, sobre la validez de las inferencias inductivas. Pero el supuesto más importante de esta confianza —y el único relevante en nuestro contexto— es la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por lo tanto, también metafísico. Las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo. La epidermis me protege del mundo externo: si he de conservar la confianza, sólo puedo sentir sobre la piel aquello que *quiero* sentir³.

Hasta cierto punto, el ser humano ha tenido que desarrollar históricamente cierta tolerancia a la *incertidumbre*, entendiendo que siempre habremos de lidiar con ella de una forma u otra y que la frustración descontrolada que provoca nos podría sumergir en un profundo y desesperanzador vacío existencial.

No obstante, esa incertidumbre es, normalmente, una presencia lejana. Si bien es cierto que acontecimientos ocasionales nos recuerdan que la vida puede cambiar por completo en apenas unos instantes⁴, lo habitual es que esto no sea así y que, pese a no saber con firmeza qué será de nosotros a largo plazo, el corto plazo tiende a estar, si no bajo nuestro control, sí por lo menos, previsto. Confiamos, por continuar el discurso iniciado, en que

3 Améry, Jean, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, trad. Enrique Ocaña, ed Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 55. Jean Améry (Hans Mayer) fue un escritor austríaco del siglo pasado que fue apresado y torturado por la Gestapo y posteriormente enviado a Auschwitz por tener ascendencia judía lejana. Su propia reflexión sobre este oscuro capítulo de su biografía se encuentra, principalmente, encerrada en la obra citada.

4 Como experiencia compartida, basta mencionar aquí la pandemia de la Covid-19.

podemos hacer planes para mañana. La pérdida o sensación de pérdida de este control es una de las grandes causas de ansiedad, y el actual número de casos en alza, en un mundo constantemente en cambio, es tema de otra interesante investigación. No podemos vivir humanamente en la incertidumbre o, más bien, no podemos vivir humanamente sin ninguna certeza y mucho menos sin la más básica.

La duda metódica o la *epoché* husserliana son posturas *voluntarias*. René Descartes entró en la duda por su propio pie, colocando al lado de todas sus creencias una interrogación que solo pretendía quitar si hallaba en ellas claridad. Sin embargo, la confección de una “moral provisional” nos dice ya algo de esta proeza filosófica. Y es que, pese a su intención, vivir siempre es más urgente. Y, para seguir viviendo, esta duda no podía ejercerse a jornada completa, sino que debía serle posible al filósofo moderno salir y entrar de ella. De otro modo, este método, me atrevo a hipotetizar, tampoco habría llevado a buen puerto.

Si la duda invade el espíritu y se convierte en el atrezo de todas las dimensiones de una vida, habrá sido impuesta como soberana, mas no como compañera en la búsqueda de la verdad. El eterno pesimista Emil Cioran describe así esta amarga idea:

La duda cae sobre nosotros como una calamidad; lejos de elegirla, caemos en ella. Y en vano intentamos deshacernos de ella o eludirla, no nos pierde de vista, pues no es siquiera cierto que caiga sobre nosotros, estaba en nosotros y estábamos predestinados a ella. Nadie elige la falta de elección, ni se afana por optar por la ausencia de opción, dado que nada de lo que nos afecta en el fondo es querido⁵.

La irrupción e imposición violenta de la duda o de la incertidumbre se manifiesta con una violencia feroz y, para acceder al *yo*, atraviesa sin permiso las fronteras del cuerpo. El primer golpe es el que *lo vuelve todo incierto*, el que le revela a la víctima que no tiene ninguna certeza, no solo sobre lo que será de ella en diez años, sino en los próximos diez minutos. La matización que deberíamos hacer a lo anterior es, si cabe, aún más terrible: la víctima tiene noticia de un conocimiento seguro del mal⁶, no ya como posibilidad o peligro, sino como hecho completamente real, presente y que tiene sobre sí misma.

Tras el primer mamporro, la tortura y la muerte en la celda —hechos que tal vez se conocían, sin que tal conocimiento poseyese vida autén-

5 Cioran, Emil, *La caída en el tiempo*, Tusquets Editores, trad. Carlos Manzano, Barcelona, 1993, p. 55.

6 Sobre esta certeza puede arrojar luz la ironía de Wiesel cuando comenta lo que observaba en el campo de exterminio cuando caminaba: «A cada paso, un cartel blanco con un cráneo negro que nos miraba. Una inscripción: ¡ATENCIÓN! PELIGRO DE MUERTE. Qué burla: ¿había aquí un solo sitio en que no se estuviera en peligro de muerte?» [Wiesel, Elie, *La trilogía de la noche: La noche, El alba, El día*, Austral, trad. Fina Warschaver, Barcelona,

tica— se presienten como posibilidades reales, incluso como certezas. Se creen autorizados a golpearme en el rostro, reconoce la víctima con sorda sorpresa y con certeza igual de indistinta concluye: *harán conmigo lo que se les antoje*. Afuera nadie sabe lo que ocurre dentro ni nadie hace nada por mí. Quien quisiera acudir en mi ayuda, una esposa, una madre, un hermano o un amigo, no podría alcanzar el interior⁷.

Imre Kertész expresa un sentimiento parecido tras describir una de las palizas que recibió en un campo de concentración:

Al terminar ese día sentí, por primera vez, que algo se había degradado definitivamente en mi interior, y a partir de aquel día todas las mañanas me levantaba con el pensamiento de que aquella sería la última mañana en que me levantaría; hacía cada movimiento con el pensamiento de que se trataba de mi último movimiento; sin embargo, los seguía haciendo, por lo menos de momento⁸.

Graciela Fainstein también vivió así los golpes y, recordando a Améry, escribe que

La primera noche siempre será insuperable porque es la noche en la que el mundo se derrumbó. Tiene razón Jean Améry: al primer puñetazo se pierde la confianza en el mundo. Y yo agregaría: al primer golpe, a la primera humillación, ya somos otro, ya nos transformamos, ya no podremos volver nunca al que éramos un minuto antes. Esa otra persona, la que existía en nuestro cuerpo antes de ser éste brutalmente golpeado, salvajemente humillado, aterrorizado, se ha escapado de nosotros, ya no existe: en un breve instante se ha desvanecido como la más ingenua de las ilusiones, ya ni siquiera puedes reconocer a esa persona. De pronto no sólo el mundo ya no es lo que era, sino que a consecuencia de este desencantamiento tampoco nosotros somos lo que éramos⁹.

La transgresión grave y *no consentida* de sus fronteras físicas revela a la víctima que el otro no la percibe como digna de ningún respeto. Es más, que

2013, p. 51].

⁷ Améry, Jean, 2004, p. 55. Cursiva mía.

⁸ Kertész, Imre, *Sin destino*, Acantilado, trad. Judith Xantus, Barcelona, 2008, p.173. Superviviente del Holocausto, Imre Kertész fue un escritor húngaro galardonado con el Premio Nobel de Literatura en 2002.

⁹ Fainstein, Graciela, *Detrás de los ojos*, Icaria, Barcelona, 2006, p. 78. Nacida en Buenos Aires (Argentina), Graciela Fainstein es una filósofa residente en Madrid (España) que en 1976 fue secuestrada y torturada por el ejército argentino a causa de sus ideales políticos. Tras décadas de silencio narra sus recuerdos en el libro mencionado. En el presente desarrolla su labor filosófica en el Instituto de Filosofía del CSIC desde una perspectiva

la tiene como merecedora de odio y actuará en consecuencia. Su cuerpo, medio del yo para manifestarse en el mundo, será el cuenco sobre el que se vuelque ese odio. Desacostumbrado a sentirse y mucho menos a ser tratado como una *cosa*, el individuo presa del sufrimiento a esta escala encarna una verdad socrática que aquí modificaremos: *solo sabe que se sabe nada*. La víctima se transforma, incluso corporalmente, en pura duda. Tal y como percibe Kertész a los demás presos a su llegada: «Con aquel aspecto, aquellos pasos difíciles y penosos parecían preguntar: «¿Vale la pena el esfuerzo?». Eran como signos de interrogación vivientes¹⁰».

2.2.2 Del tener al ser: la persona reducida a cuerpo y el cuerpo a carne

En casa, aunque no le hubiese prestado mucha atención, generalmente estaba en armonía con mi organismo, me gustaba esa maquinaria. Me acuerdo de aquella tarde de verano en la que estaba leyendo una novela de aventuras en el fresco del salón, mientras con una mano acariciaba con placer la piel suave y sedosa, llena de pelitos dorados, de mi fuerte muslo. Ahora, esa misma piel estaba arrugada, colgaba, estaba seca, áspera y amarillenta, cubierta de abscesos, manchas marrones, grietas, heridas y escamas que —sobre todo entre los dedos— me producían un picor desagradable. «Sarna», me aseguró Bandi Citrom cuando se lo enseñé. Observaba atónito con qué velocidad, con qué desenfrenada rapidez disminuía, día a día, la carne de mis huesos, hasta que no quedaba nada, hasta que desaparecía toda mi materia blanda. Cada día me sorprendía algo nuevo, algún nuevo fallo o algún defecto, *en aquella cosa que me resultaba cada vez más rara y extraña, aunque hubiese sido un buen amigo: mi cuerpo*¹¹.

Precisamente porque la relación que generalmente solemos tener con nuestro cuerpo es de armonía, no le prestamos atención. No reparamos en él a menos que una molestia (o una sensación agradable) nos empuje a ello. Está siempre presente. Ningún otro ente nos está tan presente como el cuerpo propio y, sin embargo, pasa casi desapercibido. Este hecho no tiene que ser visto como negativo. Nuestro medio para actuar en el mundo y para que el mundo actúe en nosotros cumple tanto mejor su tarea de ser medio cuanto más lo *podemos* pasar por alto.

Las experiencias de placer y de dolor son autoconcluyentes, esto es, comienzan y acaban en sí mismas. Suelen estar focalizadas en un punto muy bien definido: por mucho que la sensación placentera o dolorosa se pueda extender, por norma general, hay un epicentro. Cuando se dan, la poca

fenomenológica.

10 Kertész, Imre, 2008, p. 142.

11 *Ibid*, pp. 167-168. Cursiva mía.

atención que, como confiesa Kertész, le ponemos al cuerpo se dirige a este epicentro irremediablemente. De ahí que, en el caso del dolor, cuando este es muy intenso, interfiera negativamente con la vida cotidiana; y, en el caso del placer, sentirlo en toda su plenitud requiere que entremos en él y cerremos la puerta a todo lo demás temporalmente.

En unos niveles de intensidad aún expresables, estas sensaciones mantienen la tensión entre el binomio yo-cuerpo, recuerdan que tenemos existencia física y ella se vuelve protagonista (pero no única “actriz”) del marco temporal en el que nos duele o nos place. Sin embargo, las vivencias de sufrimiento radical¹² rompen el binomio y subordinan el yo al cuerpo, reduciéndolo a él. Wiesel lleva aún más allá esto cuando lo une al *hambre*: «Solo tenía interés por mi plato de sopa cotidiana y por mi trozo de pan duro. El pan, la sopa, era toda mi vida. Era un cuerpo. *Tal vez menos aún: un estómago hambriento*. Y solo el estómago sentía pasar el tiempo»¹³.

El dolor en sí mismo no reduce la persona a su cuerpo. Para explicar cómo se produce dicha reducción, es indispensable hacer mención del prójimo. La víctima es reducida a cuerpo por un rostro humano. Incluso si no se le permite verlo, su presencia es indiscutible. En los campos de concentración nazis, esta reducción es esencial desde el inicio, pues en los procesos de selección, si los deportados no ejercían una profesión especializada que pudiera ser de interés más allá de sus cualidades físicas, solo mantenían *momentáneamente* la vida en caso de que fueran aptos para trabajar y ello era decidido en virtud de su aspecto físico:

Nos dijeron que nos quitásemos las chaquetas y las camisas para que estuviéramos delante del médico con el pecho descubierto. [...] A mí el médico me examinó con más detenimiento, dirigiéndome miradas reflexivas, serias y atentas. Me erguí para enseñarle mi pecho y — me acuerdo — sonreí ligeramente [...]. Sentí confianza en aquel hombre, puesto que tenía buen aspecto y una cara simpática, alargada y bien afeitada, con labios finos y ojos azules o grises, en todo caso, claros y bondadosos. Pude fijarme bien en él, mientras apoyaba sus manos enguantadas en mis mejillas y me apartaba la piel de debajo de los ojos, con el típico gesto rutinario de los médicos. Al mismo tiempo, en una voz baja pero clara, característica de los hombres cultos, me preguntó, como sin darle importancia: «Wieviel Jahre alt bist du?». [¿Cuántos años tienes?] «Sechzehn», le respondí. Asintió con la cabeza, como aceptando la respuesta correcta, no la verdad, por lo menos esa fue mi impresión. Tuve la sensación — quizás equivocada — de que es-

12 Conviene hacer un apunte aquí: el placer extremo, como pueda serlo el clímax sexual, podría bien explicarse también de este modo, pues la persona, durante unos instantes, es solo cuerpo. No obstante, esta reducción al cuerpo no se vive como negatividad, sino como positividad, y es por ello que, para nuestro tema, el placer en este grado no resulta interesante.

13 Wiesel, Elie, 2013, p. 64

taba contento o aliviado, de que yo le caía bien. Entonces, moviéndome la cara hacia un lado e indicándome la dirección con la otra mano, me mandó al otro lado, donde estaban los aptos para el trabajo¹⁴.

Los presos del campo de concentración sufrían un desgaste físico lento, pero ininterrumpido. La rutina de las víctimas se hacía más pesada cada día, pues sus cuerpos debían soportar condiciones físicas extremas sin excepción y ello, como se lee en la cita que abre esta sección, hacía que el proceso de envejecimiento se acelerase. Así, mientras el espíritu se deteriora y queda sin vida, para el cuerpo pasan décadas a toda velocidad. Es imposible sentirse dueño del cuerpo propio. Por el contrario, se convierte en todo lo que la persona es y todo lo que la persona ha de levantar y mantener con aspecto apto para las infinitas selecciones. Esto último es importantísimo: al tiempo que se asiste a la degradación en primera persona, se convive con la presión de evitar que quien decide sobre la vida descubra que, en realidad, pocos son verdaderamente aptos para trabajar. Pero para vivir hay que ocultarlo y ocultarlo desnudos, a la intemperie y ante un rostro saciado y limpio. La manera de sobrevivir es sólo una y deshumanizante: mantenerse como un animal de carga, como ganado que aún es útil más allá del sacrificio¹⁵. Los procedimientos realizados en los campos de concentración nazis apuntaban a un amansamiento de sus presos, a una docilidad brutalmente incorruptible. Sin unión. Sin capacidad de resistencia:

Hay que recordar que el sistema concentracionario —desde sus orígenes, que coinciden con la llegada al poder del nazismo en Alemania— tenía como finalidad principal destruir la capacidad de resistencia de los adversarios: para la dirección del campo, el recién llegado era un adversario por definición, fuera cual fuese la etiqueta que tuviera adjudicada, y debía ser abatido pronto, antes de que se convirtiese en ejemplo o en germen de resistencia organizada. En ese sentido los SS tenían las ideas muy claras y, bajo este aspecto, hay que interpretar todo el ritual siniestro, distinto de un Lager a otro pero el mismo en esencia, que acompañaba el ingreso; las patadas y los puñetazos inmediatos, muchas veces en pleno rostro, la orgía de las órdenes gritadas con cólera real o fingida, el desnudamiento total, el afeitado de las cabezas, las vestiduras andrajosas. Es difícil precisar si todos estos detalles fueron proporcionados por algún especialista o perfeccionados metódicamente

14 Kertész, Imre, 2008, pp. 89-91.

15 La comparación no es arbitraria. De la víctima no interesa nada más que su capacidad para trabajar. Tanto es así que ni sus nombres tienen relevancia alguna, pues son “rebautizados” con un número y es ese número su nueva forma de identificación.

basándose en la experiencia. Pero con toda seguridad, premeditados o no, no casuales: había una dirección centralizada y se notaba¹⁶.

Así es como se rompe, en el campo de concentración, el binomio yo-cuerpo y se transita a la esclavitud y a la identidad; una identidad incómoda y hermética: no quisiera ser mi cuerpo, pero me han convertido en él y a él en una masa esquelética y tambaleante que ha de trabajar mientras no me sirve ni para sostenerme. Se baila constantemente entre dos aguas: por un lado, la existencia del individuo solo importa a nivel corpóreo y, por otro, el yo ya no tiene cuerpo y, si no se quisiera decir que lo es, como Wiesel a veces sugiere, es el cuerpo el que lo tiene a uno y no al revés: «Maquinalmente ponía un pie delante de otro. Arrastraba este cuerpo esquelético que todavía resultaba tan pesado. ¡Si hubiera podido librarme de él! A pesar de los esfuerzos que hacía para no pensar, sentía que éramos dos: mi cuerpo y yo. Y yo lo odiaba¹⁷». Si, por un lado, Kertész sentía extraño a aquel amigo que había sido su cuerpo, Wiesel completa la reflexión: con ese viejo amigo la única relación posible es ahora de enemistad.

Podemos llevar la transformación aún más lejos. El cuerpo al que la víctima se subordina irremediabilmente deja de ser cuerpo para ser rebajado a *carne*. Un pedazo de carne es inerte. Pinchar un trozo de carne no supone un atentado contra la moralidad, pues no tiene dignidad ninguna y es la máxima expresión de la conversión a recurso de lo que una vez fue vida. Durante una tortura, el cuerpo de la persona se utiliza con el único fin de que esa carne duela para, tal vez, conseguir a cambio información en algunos casos y, en otros, como en el de una agresión sexual, para el propio placer. En cualquier caso, el dolor del otro deja de ser importante, pues el victimario borra al otro como ser digno y lo vuelve una *cosa* a la que puede (y en los sufrimientos causados por un proceso sistematizado, debe) hacer lo que quiera con tal de conseguir lo que quiere de ella. Solo interesa que detrás de esa carne haya un yo para que el victimario pueda conseguir lo que pretende alcanzar de esta reducción. Para nada más. Carne doliente que grita de dolor durante la tortura. Carne doliente que se tambalea intentando sobrevivir sin que la supervivencia tampoco sea ilusionante. Pero carne, en todo caso.

Intento responder a las preguntas, decir algo que haga parar su sed de atormentarme, encontrar algo que me saque del infierno y, cuando los intentos ya no sirven de nada, cuando el dolor se ha transformado en dolor puro y ya no es posible nada, absolutamente nada más, entonces grito, grito todo lo que puedo porque tengo la esperanza de que gritar me liberará del dolor insoportable que siento. *Grito cuando no me que-*

16 Levi, Primo, *Los Hundidos y los Salvados*, ed. Muchnik Editores trad. Pilar Gómez Bedate, Barcelona, 2000, p. 17.

17 Wiesel, Elie, 2013, p. 98.

*da nada más, cuando me he vaciado completamente porque he perdido todo, todo lo que soy, todo lo que creía ser y me convierto entonces en un pedazo de carne doliente, en un niño que acaba de nacer y sólo sabe gritar, llorar. Entonces es cuando llamo a mi madre, es el último grito, el más desgarrado, el de la desesperación, cuando has llegado al lugar al que jamás pensaste que ibas a llegar, al lugar a donde nadie debería llegar nunca*¹⁸.

2.2.3 La memoria del cuerpo y las huellas imborrables del sufrimiento

Así es el recuerdo. Más allá de la voluntad, el cuerpo tiene su propia memoria y conserva las huellas de las viejas heridas. [...] A pesar de que toda mi vida he sido muy «mentalista» y le he dado muy poca importancia al cuerpo; a pesar de que me he inclinado a considerarlo siempre como un abrigo, como un traje que llevamos puesto sobre el alma, sobre la desnudez del espíritu, he tenido que escuchar a mi cuerpo. He tenido que prestarle atención porque otra vez está gritando, gritando por su propia cuenta y voluntad, sin pedir autorización a mi mente ni a mi espíritu, sin negociar con ellos absolutamente nada. Simplemente está gritando y yo no tengo más remedio que oírlo¹⁹.

El cuerpo asimila los acontecimientos mucho antes que el espíritu. Los recoge inmediatamente, a saber, sin mediación ninguna, en toda su crudeza. Mientras el espíritu divaga entre conceptos para tratar de expresar sus vivencias, el cuerpo hace esto mismo sin necesitar de reflexión²⁰. Solo necesita las heridas, las cicatrices o, siguiendo a Kertész, su prematuro envejecimiento. En el futuro, tan solo un gesto o una sensación mínima será suficiente para evocar en forma de taquicardia o sudor frío lo que jamás olvidará.

Aunque Emil Fackenheim hablaba del Holocausto como «un acontecimiento que debe ser comunicado y, sin embargo, resulta incomunicable»²¹, el cuerpo sí habla sobre su sufrimiento con un idioma propio que escapa a las barreras con las que se topa constantemente el del alma. Esta asimetría forma parte de las experiencias tratadas, sobre todo en el *después*. Entre el cuerpo y el yo se abre un abismo que impide el reconocimiento. El primero no puede temer las huellas de aquello que ha experimentado y, así, las aco-

18 Fainstein, Graciela, 2006, p. 94. Cursiva mía.

19 *Ibid.*, p. 18.

20 Cfr. Rodríguez Vega, Beatriz; Fernández Liria, Alberto; Bayón Pérez, Carmen, *Trauma, disociación y somatización* en Anuario de Psicología Clínica y de la Salud / Annuary of Clinical and Health Psychology, 1, 2005, pp. 27-38.

21 Emil Fackenheim citado en Belmonte García, Olga, *Víctimas e Ilesos, ensayo sobre la resistencia ética*, Herder, Barcelona, 2022, pp. 57-58.

ge. Y las acoge a pesar de la negativa del alma, que desea profundamente convertirse en fiel compañera del olvido y adoptar el silencio como método amnésico²².

El espejo es aquel objeto en el que nos miramos para contemplar una imagen de nosotros mismos. El reflejo de una víctima, sin embargo, adquiere la cualidad de parecer *otro*. Otro que, además, no se quiere mirar y, mucho menos, aceptar que se trata de uno mismo. En *Noche*, Wiesel habla de su reflejo como un reflejo cadavérico:

Tres días después de la liberación de Buchenwald, caí muy enfermo: una intoxicación. Fui transferido al hospital y pasé dos semanas entre la vida y la muerte. Un día pude levantarme, después de reunir todas mis fuerzas. Quise verme en el espejo que estaba colgado en la pared de enfrente. Desde el *ghetto* no había visto mi cara. En el fondo del espejo, un cadáver me contemplaba. Su mirada en mis ojos no me abandona más²³.

En *Alba*, este cadáver se convierte en el rostro de la muerte cuando, justo antes del amanecer, se contempla en el cristal de la ventana:

Me acerqué a la ventana. La ciudad seguía durmiendo. En alguna parte, un niño despertó y se puso a llorar. Hubiera querido que un perro se pusiera a ladrar, pero no había perros en las cercanías. La noche se disipó dejando tras de sí una luz gris, sucia, color de agua estancada. Pronto no quedó de la noche sino un trozo, un pequeño trozo. Estaba suspendido del otro lado de la ventana. Miré ese trozo de noche y el miedo me apretó la garganta. El trozo de noche, hecho de jirones de sombras, tenía un rostro. Lo miré y comprendí mi terror. Ese rostro era el mío²⁴.

Wiesel siente que un muerto lo contempla tras ser liberado y, como explica en *Alba*, el miedo lo invade cuando descubre que aquello ingrato que lo contempla es él mismo. Y es ese reflejo físico el que hace que lo ocurrido sea inolvidable, pues es constante prueba e indicio de ello, del cual la víctima no puede escapar nunca. Kertész también habla de cómo la primera vez que volvió a verse en un espejo se vio asaltado por la extrañeza:

Mi cara también me sorprendió, cuando, en una de las confortables habitaciones, equipadas con espejo, del antiguo hospital de las SS la

22 El silencio, ya sea voluntario o involuntario, como primera respuesta a un trauma es de lo más común. Graciela Fainstein, por ejemplo, recurrió a él como mecanismo de defensa para poder vivir. Elie Wiesel lo mantuvo durante diez años. Jean Améry no escribió nada sobre su tortura ni sobre su tiempo en el campo de concentración hasta pasados casi veinte años.

23 Wiesel, Elie, 2013, p. 129.

24 *Ibid.*, p. 221. La diferencia entre cadáver y rostro de la muerte va acorde al cambio de posición de Wiesel en ambos relatos. En *Noche* es víctima y en *Alba*, verdugo.

volví a ver por primera vez: yo recordaba otra cara distinta. La que ahora contemplaba en el espejo tenía cabellos de algunos centímetros, dos bultos recientes debajo de las orejas, extrañamente separadas, bolsas debajo de los ojos, arrugas y bultos, y se parecía más que nada a algo que según el recuerdo de mis lecturas podría haber denominado un rostro «tempranamente envejecido y malgastado a causa de los placeres carnales»; también de aquellos ojos empequeñecidos guardaba yo otro recuerdo, más simpático, más digno de confianza²⁵.

Graciela Fainstein acoge estos testimonios al hablar del suyo. Para ella, su espejo era el novio con el que compartió la tortura. Su rechazo a Dani es un rechazo a su persona como reflejo de lo sucedido, lo cual quería olvidar a toda costa:

La mirada de Dani, su presencia durante mi tortura, representa el espejo en el que no me atrevo a mirarme. Lo quiero y lo necesito como testigo de mi sufrimiento y al mismo tiempo lo odio y lo temo como testigo de todo lo que tuve que entregar, de todo lo que se derrumbó en mí aquella noche, de la miseria a la que me vi reducida. Ahora he aceptado esto y por eso lo he llamado y por eso también me he perdonado a mí misma, he recobrado la dignidad al comprender que, sometidos a esos tormentos, todos los seres humanos podemos dejar de ser quienes creemos ser y transformarnos en algo horrible. Lo repito mil veces, intento perdonarme, mirar de frente aquella imagen sin tener que salir huyendo. Pero esa imagen en el espejo, esa verdad cruda, esa realidad me acompaña siempre y sé que la vida no puede ser igual desde entonces²⁶.

Por otro lado, las huellas físicas ni siquiera tienen por qué ser visibles. El cuerpo no sólo habla a través de la imagen. También recuerda por encima de ellas. O, matizando, *le recuerda al yo lo que el yo quiere dejar atrás. Lo vuelve presente pese a formar parte del pasado. Exige una reconciliación donde muchas veces se quiere poner olvido*. Entre los testimonios utilizados para este ensayo, el de Graciela es, en este sentido, el que mejor parece describir la situación. La cita que abre este apartado habla por sí misma. Tras dos décadas de intentar vivir como si la tortura jamás hubiera tenido lugar, una inocente sesión de acupuntura pone su cuerpo en alerta y la sumerge en una desesperación inexplicable hasta que ella misma es consciente: su cuerpo le está pidiendo que se enfrente a lo que nunca se había querido enfrentar. Todo intento de no enfrentarlo es vano: «El cansancio y la debilidad han desaparecido por completo y en su lugar se ha instalado en mí una agradable sensación de euforia. Sin embargo, compruebo que, aunque mi ánimo ha cambiado, mi aspecto físico continúa reflejando el malestar de las

25 Kertész, Imre, 2008, p. 238.

26 Fainstein, Graciela, 2006, p. 96.

últimas semanas»²⁷. Lo que entierra la mente, flota en el cuerpo. Hundirlo es imposible. Cambiar de dirección o vivir al margen de ello es una opción temporal, pero, tarde o temprano, volverá a estar enfrente como un iceberg que puede destruir a una persona si no aprende a bordearlo. Ese es el motivo por el que Graciela escribe *Detrás de los ojos*. Contar no es una acción que acabe en sí misma, sino que ofrece la posibilidad de reparar, pues encierra el atrevimiento de no ignorar el dolor, de verbalizarlo y de, por tanto, confesar su *inenmendabilidad*.

Améry también expresa que, aunque la tortura no dejó en él «cicatrices llamativas», parte de aquello que le hicieron en la celda quedará para siempre en la memoria de su cuerpo:

La vida recogida en un único, limitado sector del cuerpo, es decir, en las articulaciones del húmero, no reacciona, pues se encuentra agotada completamente por el esfuerzo físico. Un esfuerzo que ni siquiera en personas de constitución robusta puede prolongarse mucho. En cuanto a mí respecta, tuve que rendirme pronto. Oí entonces un crujido y una fractura en mis espaldas que mi cuerpo no ha olvidado hasta hoy. Las cabezas de las articulaciones saltaron de sus cavidades. El mismo peso corporal provocó una luxación, caí al vacío y me encontré colgado de los brazos dislocados, levantados bruscamente por detrás y desde ese momento cerrados sobre la cabeza en posición torcida. Tortura, del latín *torquere*, luxar, contorcer, dislocar: ¡Toda una lección práctica de etimología!²⁸

Así pues, no tener en cuenta al cuerpo al hablar de este tipo concreto de experiencias de sufrimiento radical es perder perspectiva. Su importancia cotidiana, su implicación durante la vivencia y su relevancia después ha de ser tenida en cuenta tanto para que el irremediablemente imperfecto cuadro de la desdicha se aproxime un poco mejor a lo que se intenta abordar como para que las estrategias de reparación y cuidado sean desarrolladas adecuadamente, pues *el espíritu que ha sufrido en su piel la maldad a través de los golpes ha de poder volver a confiar en que a través de ella puede sentir también la bondad de las caricias*.

3. Conclusiones

La violencia ejercida sobre una persona a través de su cuerpo tiene, entre muchas otras, dos graves implicaciones que me gustaría desarrollar a continuación. La primera, que consiste en hacer una reducción amarga de lo que

²⁷ *Ibíd.*, p. 18.

²⁸ Améry, Jean, 2004, p. 60.

significa ser persona, a saber, que siendo cosificado un individuo y reducido a su cuerpo, pierde su dignidad (o más bien es tratado como si fuera algo que realmente se le puede quitar a alguien) y se convierte en medio para cualquiera que sea el fin. Se anula, en el trato del victimario, la plena conciencia de que en aquel cuerpo habita una intimidad única e irrepetible que demanda, con su cruda y simple existencia, cierta altura moral en cualquier semejante que trate con él. Se actúa olvidando, a propósito o no, esta fuerza que reside en todos nosotros.

La segunda implicación tiene que ver con el propio cuerpo que es violentado. El victimario no actúa solamente como si olvidase la dignísima interioridad encarnada frente a él, sino que olvida, matizando un poco más, que lo que tiene ante sí no es un cuerpo como cualquier otro, sino que es un *cuerpo humano*. No sería del todo preciso, a mis ojos, decir nada más que el cuerpo que nos acompaña es hogar de nuestra interioridad, sino que, precisamente por ser capaz de acoger en su seno una realidad tan valiosísima como la que somos, ha de ser, en sí mismo, portador de una dignidad propia y que, lo que tiene que ver con él no debe estudiarse *sólo* desde un punto de vista naturalista o científico, sino que la mirada debe ser más amplia. Muchas modas contemporáneas hablan de “escuchar al cuerpo” y, en realidad, no es descabellado intentar un diálogo. Tiene mucho más que decir de lo que a veces imaginamos, tanto personal como filosóficamente. ¡Cuántas veces me avisa mi cuerpo con jaquecas diarias y dolencias sin causa aparente de que necesito parar, al menos, un día! El cuerpo se anticipa, en ocasiones, de forma tan certera como misteriosa. Se anticipa, se comunica y también duele. Tras una experiencia de sufrimiento, como hemos podido ver, no sólo la mente debe ser sanada, sino que el cuerpo merece un espacio propio en el proceso, reajustar sus reacciones, regular sus impulsos y detonantes y volver a ser capaz de recibir cariño y bajar la guardia. La víctima que ha visto implicado su cuerpo en su sufrimiento ha de tener la oportunidad de volver a habitar el mundo como una intimidad encarnada. De otro modo, cualquier vida posible no será más que supervivencia. En el fondo, no es que mente y cuerpo deban ser tenidos en cuenta por igual, sino que, a mis ojos, creo que una mente que en su recuperación no sea tratada como encarnada, no puede ser capaz de recomponerse del todo y, por otro lado, un cuerpo tratado con fármacos como si se tratase de una máquina más que puede arreglarse con la receta adecuada, no llega tampoco nunca a resurgir completamente.

Este pequeño texto ha querido profundizar en formas concretas de sufrimiento a través del cuerpo y de cual es su papel en todas ellas en diferentes momentos de esta clase de vivencias límite. No se ha abordado aquí ni una tercera parte de lo que me gustaría tratar en futuras investigaciones relacionadas con la corporalidad. Un ejemplo de ello que además lamento mucho no haber podido incluir en este artículo es la cosificación del cuerpo de las

mujeres en situaciones de violencia, como es el caso de los experimentos médicos llevados a cabo con presas en los campos de concentración nazis.

Con todo, el resultado, a pesar de todo lo que, de seguro, le falta, es el producto final de mi primera investigación seria y el que ha sembrado la semilla de lo que, espero, sea el inicio de muchas otras más. Creo (y me ilusiona creerlo) que en el cuerpo humano hay tantos detalles en los que detenerse que toda una generación de estudiosos no podría hacerse cargo de ellos, pero que la intención de darle a nuestra corporalidad un protagonismo en el pensamiento es cada vez mayor y que estamos en camino de ocuparnos de él con toda la dignidad que merece y que merecemos, ya que, para bien o para mal, somos corporales y ser justos con la condición humana es reconocer, entre otras cosas, este hecho con todas sus consecuencias y significados.

Referencias

- Améry, Jean, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, trad. Enrique Ocaña, ed Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Belmonte García, Olga, *Víctimas e Ilesos, ensayo sobre la resistencia ética*, Herder, Barcelona, 2022
- Cioran, Emil, *La caída en el tiempo*, Tusquets Editores, trad. Carlos Manzano, Barcelona, 1993.
- Fainstein, Graciela, *Detrás de los ojos*, Icaria, Barcelona, 2006.
- Kertész, Imre, *Sin destino*, Acantilado, trad. Judith Xantus, Barcelona, 2008.
- Levi, Primo, *Los Hundidos y los Salvados*, ed. Muchnik Editores trad. Pilar Gómez Bedate, Barcelona, 2000.
- Rodríguez Vega, Beatriz; Fernández Liria, Alberto; Bayón Pérez, Carmen, *Trauma, disociación y somatización* en Anuario de Psicología Clínica y de la Salud / Annuary of Clinical and Health Psychology, 1, 2005, pp. 27-38.
- Serrano de Haro, Agustín, *Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo*, ed. Complutense, Madrid, 1997.
- Wiesel, Elie, *La trilogía de la noche: La noche, El alba, El día*, Austral, trad. Fina Warschaver, Barcelona, 2013.